



De l'agressivité envers les sorcières et les illuminées (Inquisition de Tolède, 1529-1655)

Anny Canovas

► To cite this version:

Anny Canovas. De l'agressivité envers les sorcières et les illuminées (Inquisition de Tolède, 1529-1655).
Françoise CAZAL. CNRS - Université Toulouse Le Mirail, pp.13, 2008, Méridiennes. hal-00334530

HAL Id: hal-00334530

<https://hal.science/hal-00334530>

Submitted on 27 Oct 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DE L'AGRESSIVITE ENVERS LES « SORCIERES » ET LES « ILLUMINEES » AU SIECLE D'OR

(Inquisition de Tolède, 1529-1655)

Alors qu'aujourd'hui c'est l'indifférence qui prédomine dans la relation au voisinage, aux XVI^e et XVII^e siècles, chacun est exposé et dévoilé aux yeux d'autrui et ne peut vivre dans l'anonymat¹.

Bien que les délits de sorcellerie et d'illuminisme ne présentent de ressemblance ni dans leur signification, ni dans leur enjeu, ils possèdent néanmoins une similitude. Outre le fait qu'ils soient des catégories délictuelles poursuivies par l'Inquisition, l'existence des individus en procès ne peut se soustraire à la présence permanente du regard de l'autre qui, par ouï-dire, recueille les moindres détails de la vie et des paroles prononcées. Personne n'échappe à l'engrenage de la relation à autrui, pas même les femmes. Au contraire, elles y sont même plus exposées, étant donné les soupçons « légitimes » que suscite leur condition considérée comme trop proche du Diable et leur supposée inconstance morale ou physique. Or, parce que culturellement une aura de malignité précède la condition féminine, juger de la conduite d'une femme n'est pas simple. La question qui surgit de la confrontation des procès de sorcières et d'illuminées étudiés est la suivante : dans la mesure où personne ne connaît les véritables intentions des femmes qui ont un lien avec le surnaturel, en quoi leurs moindres agissements vont-ils pouvoir être assimilés à une menace diabolique ou hétérodoxe qu'il convient de contrer ?

Bien que la société espagnole de ce temps ne puisse se réduire à une société où sévissent des individus aux instincts débridés, manifestation de la violence physique et symbolique, l'agressivité est un phénomène ordinaire à la campagne comme à la ville. Qu'elle soit reliée à des questions d'honneur, à des jalousies de femmes, à des rumeurs publiques, des guerres intestines de voisinage, des rixes, des agressions physiques ou des brutalités conjugales, l'agressivité est profondément ancrée, de façon diffuse ou directe, dans les réseaux de sociabilité². Liée aux images que chaque culture crée et véhicule, la violence revêt des formes propres à chaque époque³. Qu'il s'agisse de massacres perpétrés sur ordre d'une autorité politique ou religieuse ou d'affrontements entre voisins, l'agressivité, dont la violence est un dérèglement, touche à l'histoire de nos sociétés et à leurs différentes sphères : civile et religieuse, collective et individuelle⁴.

¹ Sur le thème de la construction identitaire et de la notion de vie privée, voir P. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, t. III : *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 1999. À travers l'étude de comportements collectifs face à la peur, J. Delumeau dégage l'importance que la relation à *autrui* joue, notamment, dans la désignation de boucs émissaires qui permettent de conserver l'équilibre interne d'une communauté, d'une société. Voir J. Delumeau, *La peur en Occident : XIV^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 3^e ed., 2006, p. 11-46, p. 72-78.

² D. Régner-Bohler, « La sociabilité », *Histoire de la vie privée...*, t. III, p. 329-357.

³ Ainsi, évoquer l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles, c'est évoquer un temps où la chrétienté se déchire et s'affronte violemment dans une série de conflits qui mèneront à l'embrassement généralisé de violences collectives dans certaines nations. Il s'agit, en effet, d'un temps où le déchaînement de deux sortes de violences qui s'opposent, catholiques et luthériennes, conduira « au triomphe de la guerre » de religion en 1560, notamment, en France, où le jeu de massacre du côté catholique comme du côté huguenot, qui ne fait que commencer, va permettre un « basculement dans l'agression collective ». Voir D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1520-vers 1610*, Paris, Éditions Champ Vallon, 2005, p. 57-58.

⁴ Voir « Violence », *Dictionnaire de morale catholique*, J.-L. Bruguès (ed.), Tours, C.L.D., 1991, p. 454-455. Parmi les nombreuses études consacrées au thème de l'agressivité, nous renvoyons aux récentes recherches en psychologie sociale sur la question de l'agression de F. Pahlavan, *Les conduites agressives*, Paris, Armand Colin, 2002.

Dans un monde où l'homme considère que l'origine de toute action néfaste, de toute inégalité ou cruauté liées aux aléas naturels de la vie est à chercher dans son entourage⁵, ce sont l'envie, la rivalité ou la méfiance envers les femmes se proclamant en contact avec le surnaturel qui suscitent l'agressivité contre elles.

Des conduites sujettes à interprétation

Dans cette société, l'identité de l'individu se confond avec celle du groupe et réciproquement⁶. Pour les hommes et les femmes d'alors, le sentiment d'appartenance à une communauté, à une famille ou à un ordre se manifeste dans toutes sortes de rapports communautaires. Les liens de solidarité en étaient une des manifestations. Par exemple, bien que María Bautista fût accusée d'*alumbrada*⁷, les secours que lui apportèrent, par charité, diverses personnes, témoignent du lien d'entraide qui existait au sein des communautés villageoise ou urbaines⁸. Ce lien ne s'arrêtait cependant pas à cette seule forme d'intervention. Toutes sortes d'aides reflètent l'action du groupe sur l'individu⁹. En contrepartie, de façon volontaire ou involontaire, les liens avec l'entourage s'organisent autour d'une étroite surveillance mutuelle. C'est ainsi que, lorsque María de Cazalla est accusée devant l'Inquisition de Tolède en 1525, certains témoins à charge déclarèrent qu'ils l'avaient vue ne pas se signer pendant la messe ; d'autres avaient été choqués en voyant qu'elle prêchait et qu'elle commentait les Évangiles, alors qu'ils étaient venus la voir attirés par la réputation

⁵ Cela n'est ni un principe exclusif de cette époque, ni propre à la culture espagnole. De tout temps, dans toute religion, l'environnement de l'homme, le soleil, la lune, la nuit ou encore la mort ont déterminé sa relation au monde et ordonné les rapports avec les autres. Pour la période de la Préhistoire, par exemple, S. Reinach en 1905 avait été l'un des premiers à parler de « stratégie de l'animisme » pour qualifier certaines pratiques magiques auxquelles vraisemblablement avaient fait appel les premiers hommes pour répondre à des événements hostiles de leur vie. Du reste, depuis les premières communautés primitives jusqu'aux diverses confessions chrétiennes, toutes les sociétés ont développé un lien avec le surnaturel d'autant plus fort que l'une des premières représentations de ce rapport apparaît dans la création du Monde et l'origine de l'homme. Le Monde possède une histoire qui, pour nombre de religions, renvoie à l'intervention d'une Force surnaturelle, à un Mythe. M. Éliade a insisté sur cette notion, plus concrètement, à travers les rites d'initiation qui ont jalonné les sociétés occidentales prémodernes et qui, dans une certaine mesure, ont disparu du monde actuel. Celui-ci s'est intéressé à la fonction des rites initiatiques dans les sociétés archaïques puis dans les grandes religions notamment à travers la mort, la puberté ou encore les initiations individuelles ou militaires. Il souligne d'autant plus fortement cette conception mythologique qu'elle est, selon lui, le fondement non seulement des comportements humains, mais aussi de l'organisation sociale et culturelle à l'intérieur d'une société donnée. En d'autres termes, la vie que l'homme crée dépend de la relation « directe, émotionnelle et inarticulée » qu'il développe entre sa vie, sa relation aux autres et l'interférence de phénomènes inexpliqués, extraordinaires, qui agissent en rupture avec l'ordre naturel, c'est-à-dire avec son existence. Voir S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. II, 1905, p. 125-136 ; M. Éliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques*, Paris, Gallimard, 1959, p. 5-15 ; J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 20.

⁶ Nous comprenons le terme de « groupe » au sens large, c'est-à-dire comme milieu commun et réseau de relations sociales. Sur cette notion, voir, entre autres, C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1985, p. 344-345 ; A. Blanchet, A. Trognon, *La psychologie des groupes*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 26-30, p. 40-41.

⁷ Le terme « *alumbrado* » ou « *alumbrada* », affecté d'une charge négative dès le premier édit condamnatore de 1525 contre le mouvement illuministe, fut utilisé en Castille pour « désigner une nouvelle réalité religieuse » hétérodoxe concernant aussi bien des hommes et des femmes visionnaires, quiétistes ou exaltés. Cela étant, à la suite des grands procès du XVI^e siècle, une accusation dérivée de ce mouvement commença à se répandre au sein de la répression inquisitoriale. En parallèle, les cas d'« *ilusos* » ou d'« *iludentes* » furent à la fois proches et dissemblables du mouvement *alumbrado*. Ces noms étaient donnés à ceux et à celles qui, sous l'emprise d'illusions provoquées par le démon, croyaient réellement être inspirés par Dieu et recevoir les grâces divines par des visions, des prophéties, des extases, des révélations et autres manifestations miraculeuses. A. Huerga a mis en évidence ces affaires dans ses recherches sur l'illuminisme dans les royaumes espagnols aux XVI^e et XVII^e siècles. Voir A. Huerga, *Historia de los alumbrados*, t. I-V, Madrid, FUE, 1978-1988.

⁸ La localisation de ce procès se trouve à l'*Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 102, exp. 2, año 1642, fols. 212r-262r*. Désormais nous citerons les références aux procès étudiés comme suit : AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fols. 212-262r.

⁹ Ainsi, et même si cela peut paraître anodin *a priori*, avant que María Pizarro ne soit dénoncée pour sa « fausse » sainteté, lorsqu'elle était en pleine crise extatique, inconsciente, les gens présents la ramenaient jusque chez elle à pied par peur qu'elle ne tombe. Voir AHN, Inq., leg. 115, exp. 12, 1641.

dont elle jouissait¹⁰ : dans toutes les couches sociales, on ressentait la même attirance pour les faits extraordinaires et la même curiosité pour autrui.

Dans les affaires de sorcellerie qui touchent tout particulièrement le monde rural, l'indiscrétion est monnaie courante et sert à attester la véracité des propos parfois fantaisistes dont on accuse les sorcières¹¹. De telles pratiques pour incriminer un coupable pouvaient déboucher sur l'espionnage le plus bas. Car la femme qui s'éloigne physiquement ou symboliquement du groupe est perçue comme un être étrange, voire proche de la folie, et potentiellement dangereux pour certains.

Si les femmes ne voulaient pas être l'objet de critiques ou de soupçons de la part du voisinage, en ville comme à la campagne, elles devaient vivre avec recueillement et suivre les règles religieuses, mais aussi les coutumes internes à la communauté, c'est-à-dire l'ensemble des normes et des conduites formelles et informelles qui organisaient les rapports au groupe et dans le groupe¹². Parmi les usages communs, ainsi que le rappelle María Tausiet, outre l'aspect inquiétant que revêt la nuit, il était mal vu d'être dehors au-delà d'une certaine heure alors que tout le monde était rentré chez soi¹³. Surtout si la personne se trouvait seule, étant donné que, comme le souligne Philippe Ariès, la solitude était considérée comme « un état contraire à la condition humaine »¹⁴. Toute personne ne respectant pas cette règle ou dont les habitudes échappaient à ces horaires pouvait éveiller les soupçons. Ainsi, dans les procès de sorcières de l'Inquisition de Tolède, l'allusion à des femmes seules se trouvant la nuit hors de chez elles est omniprésente et fonde la conviction de tous ceux qui accusaient ces femmes de sorcellerie. Juana Ruiz fut accusée de se rendre au cimetière de l'église tard la nuit, « *cuando sentía que nadie andaba por las orillas ni era hora para andar porque no la vieses lo que hacía al cimiterio de la iglesia* »¹⁵. Non seulement elle ne reste pas chez elle la nuit comme le veut la bienséance, mais elle s'isole du reste de la communauté. De telles inconduites ne pouvaient refléter qu'une vile intention. Car, dès que l'on présumait de possibles écarts aux règles régissant le groupe, l'on pensait que ces femmes pouvaient être potentiellement dangereuses. C'est ce qui apparaît dans la dénonciation d'Isabel López contre l'épouse de Pedro de la Cuesta, étayée sur l'impression de Madalena de Huéspedes :

¹⁰ AHN, Inq., leg. 61, exp. 17, 1534, fols. 7r-11v. Voir aussi M. Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla (1535)*, Madrid, FUE, 1978, p. 43-54.

¹¹ Comme le précise l'historienne : « *Muchas veces, grietas y boquetes servían de excusa para otorgar carácter de realidad ante el juez a determinadas fantasías producto del miedo o del odio experimentado hacia quienes vivían al otro lado de los propios muros* ». Voir M. Tausiet, *Ponzoña en los ojos : brujería y superstición en Aragón en el siglo XV*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, CSIC, 2000, p. 375.

¹² J. Revel a d'ailleurs montré combien les usages de la civilité à l'époque moderne constituaient un facteur décisif d'adhésion ou d'exclusion sociale et jouaient un rôle déterminant dans le processus de privatisation : « la contrainte collective devient [...] l'objet d'une gestion personnelle et privée ». Cela étant, nous renvoyons à la définition d'E. P. Thompson, citée par M. Tausiet pour préciser la dimension sociale que recouvre la notion de « coutumes » : « *En siglos anteriores, el término "costumbre" se usaba para expresar gran parte de lo que ahora lleva consigo la palabra "cultura". La costumbre era la "segunda naturaleza" del hombre* ». Par ailleurs, sur le fonctionnement et les transformations de la société et des mœurs, l'étude de N. Elias reste un ouvrage essentiel. Voir, J. Revel, « Les usages de la civilité », *Histoire de la vie privée...*, t. III, p. 167-207 ; N. Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973 ; E. P. Thompson, *Costumbres en común*, Madrid, Crítica, 1995, p. 15, cité par M. Tausiet, *op. cit.*, p. 381.

¹³ M. Tausiet, *op. cit.*, p. 382-383.

¹⁴ En effet, dès le Moyen-Âge et avant la fin du XVII^e siècle, la compagnie était considérée comme un besoin fondamental pour l'homme. À l'inverse, l'isolement était perçu comme « la pire des pauvretés », raison pour laquelle les ermites le recherchaient avec ardeur comme ascèse ; la solitude était aussi synonyme d'ennui, ce qui était contraire « à la condition humaine ». Voir P. Ariès, « Pour une histoire de la vie privée », *Histoire de la vie privée...*, t. III, p. 13.

¹⁵ AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fols. 153v-154r.

Dixo la dicha Madalena de Húspedes a ésta que la matase bien de día a la dicha de Pedro de la Cuesta porque andaba mucho de noche¹⁶.

Repérées par leur inconduite, c'est-à-dire par leur « éloignement » des règles qui régissent le groupe, ces femmes incarnent alors le sacrilège. Miguel de Sorgas, habitant de Braojos, aurait aperçu Ana Gutiérrez Sanz seule et nue et l'aurait suivie jusque chez elle. Il aurait estimé de ce fait « *que era una mala mujer y que no podía dexar de manifestarlo* »¹⁷. Pour certains, ces femmes désignées comme sorcières peuvent alors devenir les auteurs de tous les maux qui affectent ceux qui les considèrent comme telles¹⁸. En 1616, María de Rojas, dont la fille fut retrouvée un matin avec des meurtrissures, accusa rétroactivement Gerónima *la Hospitalera*, qui vivait seule à l'hôpital de San Bartolomé, d'être la responsable de ce mal et donc d'être sorcière. Le motif déclencheur de ses présomptions était que *la Hospitalera* ait mis trop de temps pour lui ramener un verre d'eau. La dénonciation de Catalina Jiménez éclaire ce processus accusatoire :

Preguntado si sabe o sospecha que alguna mujer de esta villa haya hecho mal a alguna criatura o que sea bruxa ; dixo que el verano pasado antes de vendimias que no se acuerda que mes era, estando ésta con Doña María de Roxas mujer de Sebastián Baptista vecina de esta villa a la cual oyo decir que la noche antes habiendo ésta dolor la dicha María, una mujer que se llama Gerónima que vive a lospital de San Bartolomé y pedídole que le diese un poco de agua se había tardado la dicha Gerónima en traerla y habiéndola bebido la dicha Doña María le había dado un sueño muy grande con ella y que había hallado a una hixa suya que se llama Manuelita a media noche en el suelo [*ahojadas* ?] las embolturas [...] que ésta no sabe la ocasión de ello si bien es verdad que la dicha Doña María presume que la dicha Gerónima es causa de ello [...] ¹⁹.

Toutes celles qui se rendaient suspectes envers les coutumes par le non-respect des horaires, ou par un isolement volontaire ou non, par leur intempérance ou leur acariâtreté, sont ainsi auréolées d'une mauvaise réputation. Dès lors, diverses correspondances avec l'image préétablie de la sorcière peuvent s'instaurer, et toute action, allusion ou quiproquo devient l'indice probable d'une intention délibérée de faire le mal. Ainsi, en 1627, Gerónima de Noriega était une figure inquiétante aux yeux de Catalina Leonés et celle-ci justifiait ainsi son accusation : « *por verla publicar a ella misma estas cosas no siente bien dellas ni le dan buena espina ni la tiene en la opinión que solía* »²⁰.

Le regard d'autrui au quotidien se charge de surveiller les conduites féminines : après les repas que prenait quelquefois Luisa Virgínea au couvent du collège d'Atocha, elle remettait son voile et semblait méditer. Le sacristain Juan de Guevara douta de la sincérité de sa vertu, dans la mesure où, comme il le

¹⁶ AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fols. 68v-69r.

¹⁷ AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fols. 153v-154r.

¹⁸ Voir, entre autres : M. Tausiet, *op. cit.*, p. 396-398 ; G. Henningsen, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza Universidad, 1983, p. 340-349 ; J. Delumeau, *op. cit.*, p. 483-499.

¹⁹ AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 73r/v.

²⁰ AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.

déclara devant le Tribunal inquisitorial de Tolède, le 20 mai 1639 : « *no le parecía bien porque después de comer es tiempo de dormir y no de meditar* »²¹.

En 1519 la *beata* Mari Núñez, originaire de Guadalajara, envoya au Tribunal de l'Inquisition de Tolède une lettre de dénonciation à la suite de laquelle allaient être jugés Pedro Ruiz de Alcaraz, Isabel de la Cruz et María de Cazalla pour illuminisme. Outre les propos hérétiques retenus, lorsqu'on se reporte aux déclarations de cette *beata* dans le procès, notamment celui de María de Cazalla en 1530, trois charges ne peuvent pas manquer de surprendre le chercheur d'aujourd'hui. Ainsi, lorsque l'Inquisiteur Alonso Mexía lui demande les raisons qui la poussèrent à accuser María de Cazalla d'être *alumbrada* et complice de Pedro Ruiz de Alcaraz et Isabel de la Cruz, alors qu'elles avaient été amies et qu'elle l'avait considéré jusque-là comme bonne chrétienne, Mari Núñez avance les raisons suivantes :

[...] Dixo que conoció della que estaba en las opiniones de Pedro de Alcaraz e Isabel de la Cruz por pensamiento que tenía este testigo, aunque no sabe de cierto más de que vio en la dicha María de Cazalla mudanza en su vida e se apartaba de su conversación deste testigo.

[...] Dixo que porque la veía conversar en secreto con los dichos Isabel de la Cruz e Pedro de Alcaraz e que los veía comunicarse de noche e de día e la veía mudada en todas sus cosas y exerciçios, en tanto que decían las labradoras que estaba loca la dicha María de Cazalla.

[...] Dixo que por coyunturas, la tenía este testigo por muy alumbrada, pero que no se acuerda haberla oído decir más de lo que dicho tiene²².

Mari Núñez avait vu discuter María de Cazalla avec Pedro Ruiz de Alcaraz et Isabel de la Cruz et présumé qu'elle partageait les mêmes idées hérétiques que ceux-ci, ce qui s'avéra exact en un sens. María de Cazalla confirma avoir partagé certaines idées concernant de nouvelles formes de piété et avoir conseillé à des religieux et des laïcs de servir Dieu non par peur de l'enfer, mais pour lui-même²³. Néanmoins, c'est sur l'interprétation d'un changement d'attitude et d'un éloignement physique qui devient aussi moral (elles ne se parlent plus), que Mari Núñez avait dénoncé María de Cazalla. Cependant, les motivations de Mari Núñez semblent avoir été guidées par un autre sentiment. Avant 1519, Mari Núñez était une *beata* jouissant d'une grande réputation de sainteté auprès de Pedro Ruiz de Alcaraz et María de Cazalla sur laquelle elle exerça une forte influence²⁴. Mais, en 1519, sa popularité décrut en faveur d'Isabel de la Cruz qui causa une telle impression sur Pedro et María qu'ils se détournèrent de Mari Núñez. Parallèlement, l'amitié entre Mari Núñez et María se ressentit aussi du fait que María de Cazalla découvrit que son amie tentait de détourner

²¹ AHN, Inq., leg. 115, exp. 5, 1641, fol. 3.

²² AHN, Inq., leg. 61, exp. 17, 1534, fol. 13r-v. Voir aussi, M. Ortega Costa, *op. cit.*, p. 60-61.

²³ AHN, Inq., leg. 61, exp. 17, 1534, fols. 27r-35r. Voir aussi, *ibid.*, p. 104-120.

²⁴ Au sujet de la personnalité de Mari Núñez, voir M. Ortega Costa, *op. cit.*, p. 20, n. 1 ; p. 69, n. 8 ; A. Alcalá, « María de Cazalla. El doloroso precio de la victoria », *Mujeres en la Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, M. E. Giles (dir.), trad. d'A. Devoto, Barcelona, Martínez Roca, 2000, p. 125-148.

d'elle son mari²⁵. Cette situation dégénéra au point que la famille Cazalla alla s'installer à Horche²⁶. Nombreux sont les témoins qui attestent qu'ils quittèrent Guadalajara pour fuir Mari Núñez, qui est présentée en ces termes dans la deuxième question des *tachas* :

mujer mentirosa y alborotadora de pueblos e rebovedora de casas e que debaxo de color de virtuosa y santa era viciosa de muchas maneras²⁷.

La dispute entre les deux femmes qui se solda par la « victoire » de María sur Mari Núñez (l'époux restait auprès de son épouse), ainsi que la perte de sa popularité au profit d'une autre furent les derniers événements avant l'envoi de sa lettre de dénonciation à l'Inquisition de Tolède en 1519. Et il n'est pas exagéré de supposer qu'à l'origine des procès contre les premiers illuminés de l'histoire religieuse du Siècle d'Or, la jalousie de la *beata* Mari Núñez ait été le ferment d'une vengeance personnelle par le biais de l'Inquisition²⁸.

Ce dernier exemple illustre le propos que nous avons évoqué dans ces quelques lignes : derrière l'interprétation de ce que l'entourage entend et observe se profilent la médisance et les conflits personnels, deux des piliers à partir desquels s'échafaude une accusation auprès du Saint-Office. Ces deux ferments expriment, dans plusieurs cas, l'agressivité collective envers les femmes en contact avec le surnaturel.

Récriminations et vexations contre des femmes déviantes

Lorsqu'on débute la lecture des différents types de procès féminins, la première chose qui frappe dans ces affaires, ce sont les comportements agressifs des proches de ces femmes. L'une des premières formes d'agression qui apparaît dans les procès des deux figures féminines se manifeste sous les traits de la médisance qui attende directement à la *fama*, la réputation. Beaucoup de dénonciations portées devant le Saint-Office en étaient le pur et simple reflet, étant donné que c'est sur la base de rumeurs que l'Inquisition pouvait ouvrir une information sur une personne quel que fût son état. Bien que des réticences aient été formulées par des juristes tels que Pedro de los Ángeles au sujet de la recevabilité et de la valeur des rumeurs accusatrices, l'opinion publique unanime dénonçant la mauvaise réputation de la personne dénoncée continuait à avoir tout son poids²⁹. L'opinion commune confirme l'opinion individuelle et inversement, dans la mesure où la tendance naturelle entre des individus d'un groupe est la conformité³⁰.

²⁵ Ainsi le déclare Machín de Lazcano, le 29 mars 1533 à l'inquisiteur Alonso Mexía : « *A la segunda pregunta dixo que lo que sabe desta pregunta es que [...] oyo decir que aquel enojo había sido porque la dicha Mari Núñez hacía, con sus alumbramientos, apartar a la dicha María de Caçalla del dicho Lope de Rueda [...]* ». AHN, Inq., leg. 61, exp. 17, 1534, fol. 538v. Voir M. Ortega Costa, *op. cit.*, p. 378-379.

²⁶ AHN, Inq., leg. 61, exp. 17, 1534, fol. 122r. Voir M. Ortega Costa, *op. cit.*, p. 341.

²⁷ AHN, Inq., leg. 61, exp. 17, 1534, fol. 533r. Voir *ibid.*, p. 371.

²⁸ Nous nous joignons ici aux réflexions d'A. Alcalá dans son article. Voir A. Alcalá, *op. cit.*, p. 145-147.

²⁹ Selon P. de los Ángeles, pour qu'elle soit retenue comme accusation, l'opinion concernant la réputation de la personne accusée devait être partagée par tous : « *Para que la infamia de fundamento al Juez para proceder contra el infamado [hace falta] que la opinión y habla sea entre muchos, y que comúnmente se trate de su delito como de cosa cierta o por lo menos muy sospechosa, estribando en verisimiles congeturas, de las cuales se pueda colegir ser verdad lo que se dize* ». Néanmoins, sept nuances différenciaient la valeur de la réputation. Ainsi, « *es público* : " *todo aquello que anda en boca de muchos, sin meterse en si tiene fundamento ni si hay testigos que lo vieron* " ; *es manifiesto* : " *[...] el haberlo visto dos o tres o quatro testigos* " ; *es notorio* : " *[...] el haberlo visto muchos, que en qualquiera comunidad bastan diez [...]* y en las pequeñas, que constan de diez, la mayor parte " ; *es rumor, infamia, clamorosa insinuación* : " *andar el caso en bocas de muchos, originado de verisimiles congeturas por gente cuerda y virtuosa y sin sospecha, aunque nadie lo haya visto* " ; *es rumorcillo de pueblo* : " *aquello que se ha esparcido en una comunidad o pueblo, no sólo sin que nadie lo viese, pero sin tener verisimiles*

Sans doute les sorcières sont-elles celles qui ont le plus pâti des retombées de la médisance, source d'une mauvaise réputation aux yeux de l'opinion publique, comme le montrent les formules qui apparaissent dans toutes les dénonciations : « *todos los vecinos de ella [...] la tienen por bruja* » ou « *lo que se dize en el pueblo dellas* ». Mais la médisance n'est pas le lot exclusif des rapports entre les villageois et la sorcière. Elle est au cœur des relations humaines quels que soient les milieux, et ceci d'autant plus que, selon un mécanisme d'interactions, elle révèle les inimitiés et les rapports agressifs entre le groupe et la femme incriminée. Par exemple, face aux couplets infamants que chantaient les enfants sur son passage et les injures qu'ils proféraient sur elle, Juana Bautista répliquait à son tour en les réprimandant vertement³¹. Aussi, si Juana insulta avec insolence et publiquement Micaela Tribino en raison du témoignage porté par celle-ci sur de simples rumeurs, Micaela n'avait pas manqué, auparavant, de la tancer rudement en proférant en public « *que comulga como Judas y que finge [elevarse] y que es falsaría en todo* »³². Selon la déposition de cette dernière, cette dispute fut à l'occasion de la haine irréconciliable que lui voua à tort Juana Bautista. Car, selon les proches de Micaela, Juana, profondément offensée, ne voulut jamais lui pardonner³³. La médisance et les inimitiés recouvrent des conflits cachés entre ces femmes incriminées dans les procès et certains de leurs proches. Selon Farzaneh Pahlavan, ces conflits sont « le résultat de l'interaction entre deux ou plusieurs individus »³⁴.

Plusieurs types de conflits étaient à l'origine de dénonciations devant l'Inquisition, les plus fréquents étant l'intérêt, l'autorité, le voisinage. En procédure, s'agissant des pouvoirs féminins, certains motifs de conflits sont récurrents. L'un d'eux — sans doute le plus habituel — est intimement liée au sentiment de jalousie dont la vengeance est un corollaire. On trouve, en effet, dans les procès féminins, la présence conjointe de l'envie et de la vengeance. En 1530, par exemple, Francisca Hernández est dénoncée une deuxième fois à l'Inquisition, non seulement en raison de sa spiritualité excentrique, mais à l'initiative de Leonor de Vivero qui la soupçonne d'avoir des relations douteuses avec son mari Pedro de Cazalla³⁵.

En 1626, Gerónima de Noriega, estimée de tous pour son humilité et son dévouement, alors qu'elle avait reçu l'assentiment de son confesseur pour venir en aide à un *caballero* de Navarre, fut accusée, notamment, par sa voisine Mariana, d'avoir voulu le détourner d'elle. Pour cette raison, Gerónima était une *embustera*. Et lorsqu'on lui demande si elle devine les raisons de sa convocation devant le Tribunal inquisitorial, Gerónima dépeint les relations d'inimitié et d'agressivité qui régnaient chez elle et qui l'ont

fundamentos de donde inferirlo ». Voir P. de los Ángeles, *Compendio del orden judicial* (1643), fols. 15-24. Cité également par M. Tausiet, *op. cit.*, p. 398-399.

³⁰ Ainsi l'expliquent A. Blanchet et A. Trognon à travers le processus qu'ils nomment « la conformité supérieure de soi » : « L'accentuation de la différence soi-autrui au sein du groupe d'appartenance s'exerce non seulement en général [...], mais également au regard des standards du groupe, c'est-à-dire des propriétés que les membres du groupe d'appartenance ont en partage. C'est notamment le cas pour les normes du groupe. Ces normes homogénéisent les membres du groupe, simplement parce qu'elles constituent des éléments de l'identité sociale d'une personne, mais parce que les groupes exercent sur leurs membres de puissantes pressions vers l'uniformité ». Ainsi, la déposition d'Andrés Martín contre María López soupçonnée d'être une *bruja* en 1616 est éclairante sur ce point. Même si, personnellement, cette dernière ne lui a jamais rien fait : « [...] *Éste ha oído decir, en general, que es bruxa y que éste ha estado dos veces malo, de mal que no entienden los médicos y todos decían que le habían hecho mal [bruxas]* ». Voir A. Blanchet, A. Trognon, *op. cit.*, p. 27-28, 40 ; AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fols. 71v-72r.

³¹ AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636, fol. 2.

³² AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636, fol. 4v.

³³ AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636, fol. 5r.

³⁴ F. Pahlavan, *op. cit.*, p. 11.

³⁵ M. E. Giles, « Francisca Hernández y la sexualidad de la discrepancia religiosa », *Mujeres en la Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo...*, p. 99-124

poussée à adopter une solution radicale envers ceux qui médisaient sur son compte et attisaient les conflits de voisinage :

Preguntado si sabe o presume la causa para qué ha sido llamada [...] dixo que es por algunas cosas que la han pasado con una huéspeda que tuvo en su casa siete o ocho meses, alquilado un cuarto della, que se decía doña María de la Serna casada con Diego de la Serna y con otra mujer amiga de la dicha doña María que se decía doña Isabel de Robles y otra mujer de enfrente que se llama Mariana [...] con las cuales personas ha tenido algunos enfados queriendo ésta vivir en su casa quietamente y perturbándola las dichas doña María de la Serna y doña Isabel de Robles tanto que le fue forçoso hecharlas por justicia de su casa. Y para vengarse della, entiende que le han levantado y dicho algunos falsos testimonios por haberla amenazado muchas veces por sí y por ser unas personas que la habian de poner delante de un inquisidor y darla muy grandes pesadumbres³⁶.

Avant la situation conflictuelle qui opposa Gerónima à ses locataires, toutes ces femmes, et en particulier María de la Serna, étaient amies. Or, ainsi que le déclare le témoin Diego López de Torres d'après les propos que lui avait tenus María de la Serna, elles étaient devenues ennemies à cause du refus qu'exprima un soir Gerónima à son mari Diego de la Serna au sujet des clés de la demeure :

El dicho Diego de la Serna marido de la dicha María le pedía las llaves de la puerta de la calle a desora de la noche y estando ya acostada la dicha doña Gerónima³⁷.

Cet exemple illustre un principe qui apparaît dans la plupart des causes inquisitoriales que nous avons étudiées : les conflits interindividuels entre la communauté et ces femmes considérées comme ayant des liens avec le surnaturel se présentent bien souvent sous la forme de règlements de compte. Dans les procès de sorcellerie, la jalousie était une des causes fréquentes d'accusation. Ainsi le déclare María de Espolea durant sa première audience devant le tribunal en 1639. Elle dit soupçonner un acte de vengeance de son voisin, Pedro Gutiérrez. Pour la punir d'avoir repoussé ses avances, il aurait utilisé contre elle les propos d'une femme noire, alcoolique de surcroît (celle-ci aurait vu chez María des démons et des sorcières) :

Y decía a los vecinos [...] que había visto en casa de ésta diablos, brujos, cabras y cabrones y brujas y ésta oyo a otras personas que la dicha negra publicaba lo referido más no se acuerda a quién lo decía. Y que la dicha negra se fue a un pajar de la casa de Mateo López que está pegada a la casa de Pedro Gutiérrez, enemigo de ésta, y la enemistad procede de que el suso dicho ha solicitado a ésta para tratar con esa ilícitamente y porque ésta no ha venido con su gusto jurósela había de pagar y el dicho Pedro Gutiérrez llevó

³⁶ AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.

³⁷ AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.

por la mañana a almorzar a la dicha negra y presume que desto procederá el haberla traído a este Santo Oficio³⁸.

Les procès ou les dénonciations contre les sorcières traités par l'Inquisition de Tolède mettent en scène toute une série d'inimitiés contre la personne accusée de sorcellerie. On constate que les dénonciateurs profitent des procès pour accuser ces femmes de vouloir se venger d'offenses, réelles ou supposées, tout en dissimulant leur propre désir de vengeance³⁹. Ainsi, dans les procès de sorcellerie contre Juana Izquierda, Catalina Mateo et Olalla Sobrino, l'une des premières accusations concerne leur désir de se venger de personnes qui leur avaient refusé une aumône⁴⁰, ceux-là même qui furent ensuite à l'origine de leur accusation. Or, tout comme María Tausiet l'a constaté dans les causes aragonaises, le refus de donner l'aumône aux femmes dont on connaissaient bien l'état de pauvreté allait à l'encontre du devoir de charité. Le sentiment de culpabilité inspiré par un tel manquement pouvait alors s'extérioriser dès que ceux qui avaient agi de la sorte subissaient un mal. En ce sens, en nous référant aux propos de María Tausiet :

Cualquier desgracia para el testigo ocurrida poco tiempo después de la traumática negativa era interpretada como una venganza de la supuesta bruja por no habérsele concedido lo que pedía⁴¹.

Dans le déroulement de la vie d'un homme ordinaire des XVI^e et XVII^e siècles, une souffrance ou un malheur ressentis comme injustes sont perçus comme l'effet d'un mal réel en provenance d'autrui et l'on souhaite une solution radicale afin de rétablir l'ordre interne du groupe⁴². L'altération du domaine de la quotidienneté est synonyme de violence, violence comprise au sens où l'entend Emmanuel Lévinas : ce qui interrompt la continuité et ce qui modifie les rôles de chacun à l'intérieur d'un groupe⁴³.

Il était « *público y notorio* » qu'Ana de Nieba et María Manzanares étaient des femmes vieilles, pauvres, au physique ingrat, à la voix menaçante et aux mœurs étranges. Les emplâtres qu'elles appliquèrent aux enfants malades pour les guérir échouèrent, puisque certains moururent⁴⁴. Le préjudice moral et physique que ces morts ont entraîné exigeait de trouver des responsables potentiels vers qui allait pouvoir se concentrer l'agressivité collective⁴⁵. Or, comme le formule Farzaneh Pahlavan, « la compréhension de l'agression humaine passe souvent par des jugements attributifs plutôt que par une simple relation linéaire, de cause à effet »⁴⁶. Le préjudice subi va se reporter alors sur une instance extérieure au groupe, marginale ou en désaccord avec lui,

³⁸ AHN, Inq., leg. 85, exp. 13, 1640.

³⁹ M. Tausiet, *op. cit.*, p. 405.

⁴⁰ AHN, Inq., leg. 91, exp. 1, 1591 ; leg. 88, exp. 13, 1591.

⁴¹ M. Tausiet, *op. cit.*, p. 385.

⁴² R. Girard explique de la sorte le système d'accusation à l'encontre du sorcier et de la sorcière : « La pensée magique ne relève pas d'une curiosité désintéressée. C'est en cas de désastre, le plus souvent, qu'on recourt à elle. Elle constitue surtout un système d'accusation. C'est toujours l'autre qui joue le rôle du sorcier, et qui agit de façon surnaturelle pour faire du mal à son voisin [...]. La pensée magique cherche une cause significative sur le plan des rapports sociaux, c'est-à-dire un être humain, une victime, un bouc émissaire ». Voir R. Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, p. 81.

⁴³ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. IX.

⁴⁴ AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fols. 9-20.

⁴⁵ J. Delumeau, *op. cit.*, p. 174.

⁴⁶ F. Pahlavan, *op. cit.*, p. 5.

sur laquelle on va plaquer des images ou des représentations relatives à ce que l'on croît reconnaître⁴⁷. Le passage du statut de femme « réputée » malfaisante en raison de paroles suspectes, d'anomalies physiques ou d'attitudes jugées trop originales à celui de femme authentiquement responsable d'un mal est dû à l'extériorisation des préjugés que l'on éprouve à son égard. Les jugements attributifs se concentrent sur celles qui font figure de marginales ou qui dévient des coutumes qui régissent le groupe. Et lorsque les rumeurs se convertissent en preuves aggravantes d'une supposée culpabilité dans un crime de sorcellerie, elles deviennent le support principal de ces maux. Ce mécanisme de pensée permet de trouver une explication à des morts insolites ou à des maladies incurables⁴⁸.

Les jugements attributifs de l'entourage vont aussi entrer en action envers les *beatas* qui prétendent jouir d'une relation privilégiée avec le Seigneur, état que certains ont jugé comme déviant du modèle religieux ou des coutumes. Les vexations à l'égard de ces femmes sont ainsi des reflets d'une violence sociale intégrée par l'ensemble de la communauté envers la femme que l'on estime ne pas être en conformité avec les normes officieuses et officielles. Cette violence peut aller jusqu'à l'agression physique, car elle exprime les doutes du groupe sur l'authenticité des phénomènes⁴⁹. Ainsi, l'on apprend que le clerc Juan Verdugo en 1639 enfonça une aiguille dans la chair de María Bautista pour vérifier l'authenticité de ses extases⁵⁰. À la suite de ce « test », l'entourage commença à la railler et à l'exclure⁵¹.

La moquerie est l'un des éléments qui animent cette violence partagée. En 1654, dans son interrogatoire, Ana de Abella témoignait comment l'entourage se moquait d'elle en l'insultant et comment, lorsqu'elle commença à confesser la vision qu'elle eut à son confesseur, celui-ci « *la dixo que era una loca y la hechó a rempajones* »⁵². Le cas de Juana Bautista semble un exemple plus significatif encore. Son beau-frère Juan Defonte mourut quelques temps après l'avoir calomniée en public en la traitant d'*hechicera* et s'être montré particulièrement agressif à son égard. Juana reconnaît, dans sa réponse aux accusations, qu'elle avait affirmé à des voisins que Dieu avait voulu qu'il meure pour tout le mal qu'il lui avait causé :

[...] Dixo que lo pasa en este capítulo es que un cuñado desta, llamado Juan Defonte muerto, más ha doce anos, lebantó a ésta que era hechicera lo cual decía algunas personas que no se acuerda como se llamaron. Y un día acertando a oír misa ésta y el suso dicho en la iglesia de la madalena desta ciudad, saliendo el suso dicho de oír dar a misa, pisó a ésta quan recio pudo las piernas por estar incada de rodillas. Y habiendo pasado cuatro meses a lo suso dicho se le inchó al dicho Juan Defonte la pierna derecha

⁴⁷ A. Blanchet, A. Trognon, *op. cit.*, p. 40-42.

⁴⁸ Ainsi que l'explique J. Delumeau, la sorcière était par elle-même l'explication des événements qui portaient atteinte à l'individu et donc, par répercussion, à la communauté. Bouc émissaire, sa présence assure la cohésion du groupe face à la puissance du préjudice ou de la mort. Selon l'historien : « dans la structure d'une société demeurée encore largement au stade magique, [la sorcière] était donc nécessaire comme bouc émissaire ». Le châtement de la sorcière devient par conséquent nécessaire non seulement pour le bien de l'ordre social et divin, mais aussi pour son âme, ainsi que l'exprime D. Crouzet : « Les fidèles ne pouvaient que réagir par la violence au défi de l'hérésie, parce que la violence était violence de Dieu en la perpétration de sa Loi exigeante du châtement des impurs et infidèles ». Voir J. Delumeau, *op. cit.*, p. 485 ; D. Crouzet, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁹ J.-C. Chesnais, *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, Paris, Robert Laffont, 1981, p. 29-33.

⁵⁰ « *El licenciado don Juan Verdugo, clérigo presbítero natural de Málaga, que vive frente del Buensuceso, [dixo] como dicha María Bautista se había arrobado en casa de don Diego de Cárdenas cuyo capellán era y que allí dicho don Juan la metió un alfiler y que le sufrió por entonces dando a entender que no lo había sentido* ». AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fols. 78r-79v.

⁵¹ AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642.

⁵² AHN, Inq., leg. 114, exp. 2, 1654, fol. 52v.

con que la pisó y estuvo quince días muy malo de la pierna. Y al cabo deste tiempo murió dello y ésta contó lo referido a la dicha María de Galbes y su marido diciendo que Dios había permitido que muriese del mal que había dado en la pierna con que la había pisado⁵³.

Bien qu'une telle affirmation soit contraire aux principes de la foi, ceux qui n'aimaient pas Juana Bautista à cause de ses prises de position ou ses attitudes excentriques l'accusèrent d'avoir affirmé non pas que Dieu l'avait simplement voulu, mais que Dieu la vengeait effectivement de tous ceux qui s'opposaient à elle. En d'autres termes, c'était elle qui avait provoqué non seulement la mort de son beau-frère, mais aussi son attitude agressive initiale. Cette situation l'avait amenée à cultiver la rancœur, un sentiment contraire à l'humilité d'une personne vivant dans le recueillement. Cette rancœur visait aussi l'entourage religieux et social qui lui faisaient subir de fréquentes vexations, comme on le voit dans une de ses déclarations :

Y arrebatadamente corriendo [en la iglesia] como una [*jara* ?] sin su voluntad de ésta sino impedida violentamente no sabe por quien, llegó hasta salir de los escalones de la puerta principal de la iglesia y desde allí por el mismo impulso que ha dicho, corriendo, volvió a la misma capilla de Santa Catalina y ésta se incó de rodillas y cruçó y enclabijó los dedos de las manos y estando desta suerte llegó un frayle de la misma orden y se puso en la misma postura que ésta estaba junto a ella y mordio a ésta de una oreja por encima de la toca y ésta le riñó tres veces diciéndole « mu, mu, mu ». Y esto fue habiendo alguna gente, todos los cuales se rieron y este fraile lo hizo por burla y no por enojo que tuviese con ésta por que antes se había confesado ésta con el dos o tres veces⁵⁴.

Pour les spectateurs, Juana est responsable de cette brutalité railleuse du religieux. C'est elle-même qui provoque cette situation en affichant trop ostensiblement une attitude de personne vertueuse. C'est d'autant plus visible lorsque les comportements de la foule envers une folle telle que Juana Bautista sont relayés, quand ce n'est pas franchement incités, par le pouvoir d'un représentant ecclésiastique. C'est ce que montre la déclaration de Felipa de Sosa pour la défense de Juana :

[Juana Bautista es] persona de buena vida y exemplo y que todo el tiempo que la conoce la ha visto proceder cristianamente juntándose con las demás beatas y con quien trata de servir a Dios [...] también ha oído decir que la han calumniado por algunas boberías que ha dicho que si la persona que lo hizo supiera como a ésta dolía y que aunque hoy no está del todo sana no lo hiciera. Y por tal loca la tuvo el doctor Francisco López, siendo su cura, y toda la gente de la parroquia, y así no es de maravillar que haya hablado como persona sin juicio y que es cierto no procede de malicia⁵⁵.

⁵³ AHN, Inq. leg. 114, exp. 9, 1636,

⁵⁴ AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636.

⁵⁵ AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636

Par un système d'interactions, le rejet communautaire ne fait qu'accentuer la singularité d'une conduite atypique ou de comportements inappropriés. Juana Bautista cherchait à avoir raison et répondait aux injures. De même, bien que cela lui fût refusé par l'autorité parce qu'elle était trop singulière, Francisca de los Apóstoles persista à vouloir construire un monastère pour jeunes veuves qui, sinon, n'auraient eu que la prostitution pour survivre⁵⁶. Et Francisca de la Santísima Trinidad suscita rapidement la jalousie de certaines sœurs en même temps que la colère par l'individualité qu'elle affirmait, au point qu'on la rendit seule responsable des troubles qui agitaient le couvent. Selon l'abbesse María de Meneses :

Ésta el convento inquieto, abanderiscado, sin paz, ni consuelos. Y que [Francisca de la Santísima Trinidad] no quiso conformarse con el traje que traían las demás religiosas y sacó licencia del padre comisario para traer el traje que traía de beata en el siglo. Y que contradiciéndolo esta declarante por parecer contra la misma religión el no vestirse como las demás y juzgar había de ser causa de la discordia que hoy se padece⁵⁷.

Les attitudes ou les opinions atypiques sont ressenties comme une « agression » vis-à-vis de l'entourage qui canalise alors une agressivité légitime sur la femme perçue comme une menace de dissension au sein du groupe⁵⁸. En ce sens, rien d'étonnant à ce que, convaincu d'après l'opinion publique de son village (Garganta de Loyoga) que la vieille femme solitaire María López était potentiellement mauvaise et dangereuse, Pedro González l'ait menacée de représailles si son fils malade ne guérissait pas :

[...] Teniendo un hixo enfermo y sospechando que la suso dicha le ha echo mal, fue a ella y la amenazó y le dixo que si no daba orden que su hixo sanase que la había de hacer y acontecer⁵⁹.

Pour l'opinion publique, ces femmes adeptes de contacts avec le monde surnaturel, marginalisées, peuvent être jugées menaçantes pour le bien-être de l'individu. Elles peuvent être alors considérées déviantes ou porteuses d'un potentiel déviant devant être « réduit » pour le bien de l'entourage et pour le bien de la femme elle-même. Entendons par *déviantes* la définition que donne Karine Lambert dans son article sur les criminelles dans les archives judiciaires provençales au XVIII^e siècle, définition à laquelle nous adhérons totalement :

La déviante remet en cause l'ensemble des valeurs structurantes de la société d'Ancien Régime qui attribue à la femme des obligations de soumission, de réserve, de discrétion

⁵⁶ AHN, Inq., leg. 106, exp. 5, 1539.

⁵⁷ AHN, Inq., leg. 107, exp. 4, 1638, fol. 3.

⁵⁸ A. Blanchet, A. Trognon, *op. cit.*, p. 45.

⁵⁹ AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fols. 49v-51v.

et institue des rapports à la société inverses de ceux régissant la société traditionnelle et déclarés normes par les représentants de l'ordre⁶⁰.

L'agressivité de l'entourage relève d'une provocation qui appelle une réponse. Si la menace de dénonciation à l'Inquisition pèse sur l'ensemble de la société, elle semble jouer un rôle déterminant dans les rapports entre la communauté et ces femmes envers qui l'entourage semblait voir les marques d'une relation trompeuse avec le surnaturel.

*

Dans une société où les sentiments d'attrait et de rejet sont le produit d'interprétations fondées à la fois sur l'observation des faits et sur les images qui permettent de structurer la vision du monde, l'isolement volontaire ou forcé de ces femmes, mais aussi leurs débordements, ou leur animosité envers l'entourage pouvaient devenir les preuves potentielles d'une volonté de malveillance, même si cela cachait en réalité l'agressivité de cet entourage lui-même. On interprète ce que ces femmes « mises à l'index » vont faire non seulement en fonction de leurs actes, mais en fonction de jugements attributifs dépréciatifs prédéterminés. Ainsi, dans la désignation de celle que l'on soupçonne comme étant à l'origine d'une « agression » (c'est-à-dire, un conflit ou un préjudice) vont être engagés non seulement les façons d'être, mais aussi les présupposés.

Ces femmes dont on juge qu'elles représentent un potentiel déviant par rapport aux règles officielles et aux *coutumes* que partage la communauté sont à l'origine d'une agressivité admise et de tous. Dès que certaines conduites deviennent déplaisantes et laissent présumer une excessive individualité, elles peuvent être interprétées comme une dissension, comme une volonté d'attenter au groupe, à la société, à l'ordre. En ce sens, ces femmes pouvaient être enfermées dans le statut d'êtres dangereux⁶¹.

⁶⁰ K. Lambert, « Les délinquantes provençales au XVIII^e siècle », *Femmes entre ombre et lumière : recherches sur la visibilité sociale (XVI^e-XX^e siècle)*, J. Guilhaumou, M. Lapied (coord.), Paris, Publisud, 2000, p. 155-163.

⁶¹ Cette assertion s'inscrit dans les analyses de J. Delumeau, *La Peur en Occident...*, p. 75-76.